

## Rito, Liturgia e Linguagem

O prestígio da clássica definição do ser humano, polarizada na **racionalidade**, que, assim, o distinguiria do animal, prolongou-se, no tempo, mais do que a justeza do conteúdo, nele consignado, o legitimaria. Se a complexa realidade humana julgou encontrar aí a sua referência mais essencial, não tardou, contudo, que os termos dessa definição comesçassem a exigir múltiplos esclarecimentos. A idade contemporânea, explicando ou superando o horizonte de tal definição, começou a intepretar a essencial característica da vida humana pelo reconhecimento da capacidade desta para produzir símbolos. Certamente, o âmbito destes sempre havia atraído a atenção dos estudiosos, mas a consideração deles como traço determinante da existência humana introduziu decisivas alterações quer no modo de olhar para o ser humano como na própria noção de símbolo.

Este continua ainda hoje a não ter uma cobertura unívoca de compreensão, por ser instância onde jogam inúmeros factores. De qualquer modo, quando referenciada à actividade humana, significa que esta vê a realidade, não na sua imediatez de um dado, mas num processo de organização que remete constantemente para uma fonte, de que ela é expressão. Falar de um símbolo implica sempre afirmar a referência deste à entidade simbolizada.

Na tradição especulativa, a vida do símbolo foi frequentemente contrastada com a referência à natureza, muito embora nem sempre em dicotomia de opostos. Se a natureza continuava a deter as grandes prioridades, ela deixava de constituir a fonte última de explicação, para se tornar ela própria símbolo, remetendo, portanto, para uma outra instância. Era assim que muitas vezes se estruturava a questão da transcendência, esbatendo-se a função fundante da natureza.

A modernidade, contudo, preferiu fixar-se na descrição da actividade humana de simbolização a acentuar o papel de fundamentação desta, escamoteando as grandes questões de transcendência ou de transcendentalidade que tal exercício envolvia.

Simbolizar significava, em termos sucintos, que a realidade, toda a realidade, era vivida e interpretada pelo ser humano, na acção de constituição do mundo, isto é, de uma totalidade organizada, em constante processo temporal de diferenciação, unificação e universalização de valores.

A ênfase na actividade simbólica coincidia com a atenção dispensada ao exercício da linguagem, dois domínios em recíproca conexão. Uma e outra eram, assim, integradas em uma acção mais ampla, a de constituição da cultura, cuja realização passa tanto pela simbolização como pela produção linguística.



Uma das primeiras e paradigmáticas expressões da cultura, do símbolo e da linguagem é o rito. A sua articulação ao sagrado facilita a dissociação dele relativamente à natureza ou mesmo à cultura, tornando-o um mundo à parte, não dominado pela ordem natural ou pelos cânones da vulgaridade. No entanto, ele não só é uma expressão cultural como o é em estilo privilegiado. Dentro das expressões da cultura, o rito tem certamente características específicas, mas, de colorido sagrado ou não, ele não deixa de pertencer a essa radical actividade de geração de cultura, à qual, ao menos em termos históricos, não é indiferente essa dimensão ritual. Na intencionalidade do rito, inscrevem-se fundamentais coordenadas da cultura.

A liturgia, que, em termos gerais, se pode entender como actividade de culto, pode não se manifestar sempre em esquema ritual, mas este costuma ser o seu enquadramento mais geral.

Porque é que o rito pode representar um das expressões privilegiadas de toda a cultura, e não apenas uma manifestação das chamadas culturas primitivas, como, por vezes, se preconiza?

A actividade cultural constrói o seu mundo, orientada pelo horizonte do valor maior, o qual se estabelece em valor-padrão e confere, muitas vezes, o estilo desse mundo. O facto de ser dinamizada pela hierarquização axiológica estimula o seu carácter religioso, pela relação a um valor superior, absoluto, bem como a sua cimentação e perenidade, e ainda a sua tendência para a utopia. Estes vectores de idealização do mundo do rito acabam por afectar todas as produções culturais, mesmo as de índole científica. Daí a frequente e negativa interpretação da natureza do rito, que seria marcada por uma forte componente de formalização, a qual estimularia, por sua vez, a repetição dele, como é hábito suceder na atitude para com as entidades idealizadas. Mas essas não são as notas específicas do rito, devendo ser antes vistas como suas consequências negativas, além de o comportamento ritual não ser diferente do que acontece em toda a vida cultural, também ela atingida pela propensão à reiteração formal, pelo facto de constituir um ideal de existência. Essa também a razão por que se associa

ao rito uma dupla prática, aliás paradoxal: uma repetição de gestos sem sentido ou uma repetição de palavras sem conteúdo, para acentuar que, em qualquer dos termos da alternativa, o rito é uma espécie de subproduto humano.

★

A recente reflexão sobre a natureza da linguagem, todavia, não só amortece o paradoxo que se acaba de referir, como lança significativa luz sobre a actividade cultural e sobre o rito.

Para tal, ajudam muito as análises que vêem a linguagem constitutivamente articulada com a acção. A partir daí, não foi difícil começar a usar-se a noção de texto para ser aplicada tanto à linguagem como à acção. Não há, portanto, acção que não seja significativa nem linguagem que não aflore numa acção, emergindo ambas no mesmo processo. A cultura, toda a cultura, é isto mesmo, acção e sentido, sujeita às perversões de uma e de outra. O rito enquadra-se em idêntico esquema, com o alcance da actividade cultural e também atingível por deformações análogas: movimento, aparentemente sem sentido, e formalização deste, destituído do compromisso da acção.

★

Em todo este contexto, impõe-se, entretanto, uma pergunta abrangente: porque a cultura, porque o símbolo, porque o rito, porque a liturgia ritualizada?

Dum modo geral, a resposta formula-se em termos, por assim dizer, negativos: o mundo da cultura é a alternativa positiva ao mundo negativo, carenciado, da natureza. A cultura teria, por isso, uma função redentora, compensando o universo originariamente degradado. O símbolo, nessa interpretação, teria mais a ver com o mal a superar do que com o bem a desenvolver; o rito, expressão da cultura, acentuaria, de modo ímpar, a função soteriológica desta; por seu turno, a liturgia desempenharia essa mesma função, intervindo, junto da Transcendência, para consumir essa libertação. Tal acção salvífica identificar-se-ia com o regresso a um texto arquetípico, que anule o tempo e a diferença, recuperando, tanto quanto possível, o momento originário não desvirtuado, que seria, por isso mesmo, uma unidade indiferenciada. O rito seria, nessa vertente, uma utopia arquetípica, a repetir de modo automático, uniforme e mágico, cujos resultados, a anulação das diferenças, seriam ainda automaticamente garantidos. O exercício ritual deveria inscrever-se mais no registo do **fazer**, da técnica, do que no do **agir**, sendo este, por contraste com aquele, pólo de iniciativa e gerador de diferenças.

Neste horizonte, é caso para afirmar que as tendências formalizantes do rito, tal como as da cultura, se devem mais ao carácter soteriológico com

que se marca a cultura do que ao movimento constitutivo desta e da linguagem. Com efeito, repete-se o rito, porque se pretende obter com ele um vantagem soteriológica, donde deve estar ausente, o mais possível, a acção humana, a qual, a ter lugar, só contribuiria para o agravamento dos desvios originários. Por idêntica razão, ao rito se associaria, pelo menos em alta frequência, um exercício sacrificial, a reforçar o aspecto salvífico. Além disso, a linguagem tenderia a ser unívoca, à semelhança da linguagem científica, por se tratar de um instrumento apto a gerar mais uniformizações do que diferenças. Teriam pertinência, nesse contexto, as interpretações de antropomorfismo que se têm dirigido às expressões religiosas, que reduziriam a Transcendência aos esquemas dos interesses, ou carências, humanos.

★

Mas não parece ser este o sentido radical nem da cultura, nem do símbolo, nem do rito, nem da liturgia. Estes serão, antes, uma acção — insista-se, acção — de desenvolvimento das virtualidades do real, que por isso não se conformaria com a imediatez do empírico natural ou mesmo das manifestações culturais já conseguidas, em que tem papel decisivo, mas não exclusivo, a intervenção humana. Não se trata prioritariamente duma função redentora, mas de valorização do real, natural e cultural, das diferenças e do tempo. Não é um mundo alternativo, sublimado, mas um mundo mais realizado nas suas potencialidades, que não se esgotam num suposto código natural, mas que podem ir ao infinito. Nada funcionaria, neste caso, automaticamente, mobilizando-se todas as energias da iniciativa humana, em que a vontade e a imaginação desempenhariam papel fundamental. A realidade não é para anular nem para instrumentalizar, em função das angústias do ser humano, mas, sim para respeitar, amar e enriquecer. Por sua vez, a linguagem, a chamada linguagem natural, encontraria aí a sua fundamental intencionalidade, a de produzir, no tempo, qualitativas diferenças, dentro de uma horizonte de unidade. O contraste geralmente estabelecido entre acção e linguagem não teria aí lugar, porque a acção, radicalmente boa, é, por isso, sempre com sentido, o qual a linguagem natural adensará privilegiadamente.

★

A religião cristã, não obstante as suas características específicas irreduzíveis, manifesta-se também dentro dos parâmetros que vimos descrevendo. Verifica-se, por vezes, o conflito entre alguns aspectos que a tipificam, na medida em que parecem excluir-se. Assim, para uns, a sua natureza não é susceptível de ser esclarecida nos quadros de uma fenomenologia, por esta não consignar nem a dinâmica histórica nem uma possível proveniência revelada. É certo que a fenomenologia tem os seus limites, mas, havendo consciência destes, os factores religiosos podem

receber daquela lições muito significativas. A fenomenologia iluminará muitos aspectos do sentido da actividade religiosa cristã, com a vantagem de a inserir no horizonte vasto da cultura, do símbolo e do rito, que parecem ser estruturas fundamentais de manifestação do ser humano.

E, no entanto, se essa instauração da vida cristã nessas constituintes estruturas confere à religião cristã um profundo alcance humano, o realce da especificidade desta não é menos importante para a história da manifestação da cultura, sobretudo para aquela que foi decisivamente marcada pela mundividência cristã. Fenomenologia e história nunca estarão em excesso na tentativa de esclarecer a complexa manifestação da via cristã.



A atitude de Jesus Cristo, ao chamar a atenção para o compromisso pessoal do ser humano, parece eliminar radicalmente os formalismos rituais, contra o que frequentemente se rebela, constituindo mesmo uma das notas mais salientes da Sua conduta a superação do rito. Por outro lado, sem reduzir a oração a um rito — não se esqueça as características da Sua própria oração —, parece estimular a manifestação desta em moldes comunitários que, não sendo, só por essa razão, rituais, podem supor ou conduzir a estes.

Independentemente destes aspectos, porventura importantes, mas não essenciais, deve registar-se o modo como o cristianismo determinou algumas coordenadas da mundividência humana. Assim, não obstante a sua característica de religião salvífica, este adjectivo não circunscreve todo o alcance, nem porventura o mais importante, da religião cristã, que é, acima de tudo, a manifestação de Deus. Por isso, a cultura poderá revestir, na óptica cristã, uma interpretação positiva, tendo mais a ver com a dinâmica de expressão divina do que com o processo de salvação humana ou mesmo cosmológica. Cristo é, aí, antes e acima de tudo, o Filho e a manifestação de Deus e só depois o Redentor. Inserida no horizonte da encarnação, a actividade religiosa cristã participa dessa manifestação do Deus incarnado na história. Trata-se, simultaneamente, da manifestação de Deus e do desenvolvimento, também histórico, da realidade criada, nada apontando, no cristianismo, para qualquer eclipse do valor de tudo o que saiu das mãos de Deus, que deve, pelo contrário, ser expandido.

Neste contexto, o símbolo não está prioritariamente articulado com o mal e a cultura não representa uma substituição da realidade natural, atingida por qualquer radical deficiência.

Mas onde esta interpretação cristã mais se repercute é na vivência do rito, dado que também ele não assume prioritariamente uma função soteriológica, menos ainda de cariz automático, nem pretende compensar

um mundo que não satisfaz o ser humano. O rito, se entendido no horizonte da mundividência cristã, traduzirá prioritariamente o enriquecimento da realidade, mais concretamente, o desenvolvimento histórico da encarnação e da criação.

★

Com esta interpretação mais positiva da expressão religiosa, que o cristianismo acentua, fica invertido o movimento que frequentemente traduz o exercício religioso: este não é, como já se insistiu, nem uma sublimação da realidade degradada, nem o retorno desta à sua fonte originária não contaminada. Tal como a encarnação de Cristo não significa uma diminuição da Trindade, embora assim tenha sido, por vezes interpretada, também a vida cristã não representa uma manifestação apoucada de Deus, que importaria anular, mas, antes, a expressão progressiva, histórica, do mesmo Deus, no mundo, particularmente através da comunidade humana.

Mas esta significativa alteração operada pelo cristianismo na função religiosa, embora nem sempre suficientemente assumida, e, indirectamente na noção de cultura, nem sempre encontrou adequados meios linguísticos de transmissão, tendo de recorrer, muitas vezes, a fórmulas que haviam sido criadas para veicular atitudes opostas. Está, neste caso, a ideia de sacramento, entendido como um sinal sensível, que pode ter um sentido positivo de orientação para a sua fonte, mas que acaba, no entanto, por não indicar esse sentido de manifestação histórica de Deus, mediante a encarnação.

★

Também a liturgia ganha um sentido diferente nesse registo cristão. Ela será um exercício de culto, tendo, portanto, Deus como sua fundamental referência. Deus, contudo, não aflora, aí, como um recurso, de ordem pragmática, a favor das carências humanas, numa atitude de eficácia automática e mágica. O culto cristão insere-se radicalmente nessa acção de manifestação de Deus, que a relação humana promove, em movimento de irradiação e não por diluição do ser humano na Divindade, por egocentrismo desta ou do próprio ser humano. A característica sacramental dessa liturgia evidencia, da forma mais frequente, essa dinâmica de manifestação divina.

★

Mas onde a determinação cristã se faz sentir, em reflexos ímpares, é no estatuto da linguagem e do rito, acabando por conciliar, a respeito deste, alguns dos paradoxos que já foram referidos, no tocante à estrutura ritual, sobretudo.

Em primeiro lugar, a função da linguagem não é de carácter provisório, como se tratasse de uma obrigatória expressão, para logo se anular, por falta

de consistência e função intrínsecas. Ela é o meio onde o sentido do mundo se manifesta, mas tal mundo nem substitui, uma vez mais, a realidade dada nem representa um expediente para anular esta. O próprio Deus cristão é entendido, para múltiplos efeitos, em modelos linguísticos, abundando, no cristianismo, a ideia de Palavra, referida à segunda Pessoa da Trindade, além de que Deus assumiu expressar-se na linguagem humana.

Por isso mesmo, a hermenêutica cristã, pelo menos em algumas das suas concretizações, não procura eliminar as palavras e os sentidos múltiplos, por um processo de redução fundamentalista, mas assume, pelo contrário, a insubstituível tarefa de desenvolver ao máximo o sentido. Assim se pode entender que o cristianismo seja, de facto, uma religião da palavra e do sentido.

★

Esta preponderância da linguagem na religião cristã levanta, contudo, algumas dificuldades que exigem adequados esclarecimentos, com possíveis repercussões não só na função da linguagem como também no modo de interpretar a natureza desta.

Ao insinuar-se, como se vem fazendo, que a linguagem representa uma forma de criar sentido, de desenvolver a Palavra, que Deus é, não se estará a atraiçoar a função mais genuína da linguagem, que é frequentemente condensada na comunicação? Por outro lado, não está a liturgia cristã fundamentalmente orientada para a comunicação, primeiramente entre o ser humano e Deus e, depois, entre os diversos membros da comunidade humana? Não é a igreja fundamentalmente uma comunidade que, por isso mesmo, se manifesta pela comunicação? O que é, afinal, uma comunidade?

É certo que a comunicação costuma monopolizar a função da linguagem. No entanto, ela pode não ser nem a única nem porventura a prioritária. Acima de tudo, a linguagem parece explicitar sentido. A função comunicativa virá depois e, porventura, condicionada pela primeira. Se esta interpretação é correcta, poder-se-ia confirmar, desse modo, a primazia da manifestação divina, que informa o exercício da liturgia cristã.

Não obstante todas as religiões usarem o rito e sendo, por outro lado, coerente a relutância cristã perante ele, uma certa recuperação da instância do rito e a sua introdução dentro da actividade litúrgica podem ajudar-nos a clarificar o que parece trazer uma dificuldade de ordem linguística.

Cristo insurgia-se contra a letra e contra as praxes rituais, já pelo carácter de redenção automática que estas poderiam consignar, já pela dificuldade que as mesmas provocavam no movimento de transformação, de conversão e de aperfeiçoamento humanos, alienando no jogo de repetição formal de gestos ou de palavras.

No entanto, o texto do rito parece concretizar a intencionalidade essencial da linguagem, que é a construção de um mundo, melhor dito, a elaboração de um mundo ideal, que, por isso mesmo, tende a ser reiterado. O mundo constituído por ele é bem, como já foi referido, uma privilegiada manifestação cultural e, uma vez mais, a concretização dos desígnios da linguagem, mesmo que afectado pela propensão a cristalizar-se em fórmulas estereotipadas. Neste sentido, o cristianismo e, concretamente, a liturgia cristã, não têm que rejeitar o rito, mas apenas que evitar a tendência para as suas consequências de formalização.

★

Mas se a linguagem pode ter no rito uma das suas melhores expressões, ela terá também que prevenir as suas referidas perversões formalizantes, estimulando a sua nota de historicidade, pois o seu genuíno exercício realiza-se pela elaboração histórica do mundo, sempre em processo, também histórico, de diferenciação, unificação e universalização.

Escusado será acentuar que a perspectiva histórica, também na sua aplicação à linguagem, é de inspiração bíblica, que, desse modo, pode chegar ao rito, geralmente interpretado fora das categorias temporais. Será esta nota, de cariz histórico, da linguagem que vai recuperar decisivamente o rito, dentro do próprio cristianismo.

Com efeito, todo o rito retém profundas sedimentações históricas, quase sempre escamoteadas, pelo facto de nele se pretender enfatizar o carácter perene do mundo que ele manifesta. Neste caso, o rito ilude quer esse movimento de constituição como ainda a decisiva e comprometida intervenção humana nele.

Ora, o cristianismo, sem recusar o rito, aliás, ao que parece, ingrediente de toda a cultura e de toda a religião, encara-o como a expressão viva, histórica e vertical de todas as gerações humanas. Ele não é o texto originário, de contornos fundamentalistas, que importaria recuperar, conservar e repetir, mas a expressão vertical das várias gerações, donde partirá a última destas, para continuar a desenvolver, por assim dizer, essa epopeia de sentido. Não se parte de uma linguagem ideal ou da língua constituída pelo primeiro casal, mas, sim, daquela que foi sendo tecida no decurso do tempo, associando-se, desse modo, rito e tradição.

Que função representará aí a linguagem? Será prioritariamente comunicação? Efectuar-se-á esta entre as diversas gerações temporais ou reduzir-se-á, horizontalmente, aos que participam, simultanea e horizontalmente, no mesmo rito?

O que parece impor-se, antes e acima de tudo, é o testemunho das diversas gerações sobre a vida de Deus ou, talvez melhor, o dizer do próprio Deus veiculado pelas diferentes gerações. A comunicação não está aí



ausente, mas ela realiza-se, não pela relação psicológica entre as pessoas, mas pela participação de todas as gerações na mesma Palavra, no mesmo conteúdo. É por isso que a manifestação sacramental cristã tem o seu expoente privilegiado na eucarista, na comunhão, onde todos participam do mesmo alimento, o qual nutrirá o sentido da palavra dos diversos convivas. Aí, ao contrário do que costuma suceder geralmente no exercício ritual, a comunhão sobrepõe-se ao sacrifício, evidenciando o dom e esbatendo qualquer prurido de autoredenção automática.

Isto mesmo pode ser traduzido em um horizonte mais explicitamente linguístico, pelo facto de o Cordeiro cristão ser também Palavra. O modelo de participação pode ser aplicado tanto à comunhão como à dinâmica da linguagem, realizando-se também aqui uma das estruturas fundamentais desta última. Com efeito, a linguagem é mais do que expressão simplesmente humana e também mais do que repetição ou reformulação da linguagem já estabelecida, representando, antes, a participação e desenvolvimento da Palavra, fonte de todas as palavras, como é experimentado privilegiadamente pelos poetas, místicos e profetas.

Deve-se, porventura, mesmo dentro do cristianismo, a esta actividade de participação a tendência a uma certa cristalização do rito, como se os participantes se conformassem, por repetição, com a Palavra que os excede, visto tratar-se, verdadeiramente, não da palavra dos homens, mas da Palavra de Deus. Se esta é uma experiência genuinamente religiosa, de traços cristãos, é também uma manifestação profundamente humana, constitutiva da constituição autêntica da linguagem. Os seres humanos não vivem para se entenderem reciprocamente, mas entendem-se, não devido a osmose psicológicas ou a quadros de convenções formais, mas, sim, ao facto de participarem na mesma realidade que a todos alimenta.

★

Como será possível compatibilizar esta dinâmica ontológica da linguagem do rito com a participação da acção humana, de modo a evitar os quietismos, formalismos e ritualismos que frequentemente são atribuídos ao exercício religioso? Por outro lado, como estimular a direcção do mistério, onde parece residir a possibilidade da própria linguagem? Será a liturgia prioritariamente expressa em palavras ou no silêncio?

Tudo indica que a linguagem, entendida na óptica cristã, é omnipresente, sendo a própria Divindade, a Trindade, interpretada segundo o modelo linguístico. Não se ocupa a teologia cristã do Verbo, Palavra do Pai, quando se refere à segunda Pessoa da Trindade? Neste aspecto, o cristianismo tem certa relutância em aceitar algumas expressões da chamada **teologia negativa**, onde a Unidade indiferenciada se sobrepõe à diferenciação trinitária, como certas correntes místicas tendem

a evidenciar. No cristianismo, ao menos na forma como tem sido preferentemente interpretado na tradição latina, a actividade do ser humano dificilmente se compreende fora do modelo linguístico, que se transforma em estrutura ontológica. Além disso, essa manifestação linguística constituía está associada a outra categoria, não menos fundamental, a da acção, sem a qual, em termos cristãos, não se entende a realidade, particularmente na sua expressão humana.

Ao identificar-se ser e linguagem, não se pretende obviamente afirmar que esta última se reduza à sua forma verbal. Todas as manifestações do ser, toda a acção, se articulam por diferenciações significativas, que nem sempre se revelam mediante a chamada linguagem verbal. Lembre-se, a propósito, a figuração gestual. Quer isto dizer que, mesmo na ausência da expressão verbal, podemos estar perante uma manifestação linguística.

É neste contexto que deve ser referenciado o silêncio, de grande importância no exercício litúrgico, que é, para uns, oposto à palavra palavra, para outros, articulado com esta, e para muitos, representando também uma forma de linguagem.

Dentro da interpretação que vimos conferindo à linguagem, não parece adequado contrastar palavra e silêncio, como se este fosse um não ser, quando toda a realidade, como se referiu, se manifestar linguisticamente. Toda a realidade dada é já linguagem, se se quiser, em terminologia insinuante, é **palavra falada**, mas, sempre que o ser humano age, ele exprime-se linguisticamente, ainda que essa acção se não manifeste sempre verbalmente.

E, no entanto, consideramos a expressão verbal privilegiada para traduzir a acção humana. O facto, porém, de se referir o silêncio à linguagem verbal pode ser significativo, mas pode também reduzir a importância da verbalidade. Por outro lado, a linguagem não verbal parece assumir função relevante, mas desde que articulada com a expressão verbal. Urge, por isso, aproximar o silêncio da linguagem verbal, não o vendo apenas como ausência desta.

Com efeito, vem-se chamando a atenção para a importância do silêncio relativamente à linguagem verbal, vendo a proveniência desta a partir daquele. Esta conexão pode ter, contudo, diferentes e opostas interpretações: a linguagem nasce de um silêncio, o qual não é linguagem, ou de um silêncio, que também é linguagem. O nosso entendimento da natureza do silêncio tende para esta segunda alternativa. No contexto dela, será então impossível falar de silêncio não linguístico.

Quer isto dizer que a realidade não se esgota nem na palavra já dita, nem em todas as possíveis palavras. A palavra proferida pelos humanos é

mais símbolo do que não foi dito ainda por eles do que estratificação de tudo o que poderia ser dito. Podendo ser, ou não, traduzido este movimento em termos de Transcendência, é, de facto, para esta que aponta, em princípio, a linguagem religiosa, senão mesmo toda a linguagem. No entanto, ainda em registo cristão, importa dizer sempre, em vez de reduzir-se a palavra, como se esta tivesse de ser necessariamente superada, o que importa é que a linguagem proferida não se encerre em si própria, mas traduza esse movimento de Transcendência em nós ou através de nós. Além disso, este nós não se refere apenas àquele que profere as palavras, mas a toda a comunidade histórica que fala também em nós e por nós, donde procede, em boa proporção, a palavra a proferir. Finalmente, admitindo embora que a linguagem possa assemelhar-se a um processo de encarnação, tal não significa que ela tenha de ser sempre vocalizada e sonorizada.

★

Poder-se-ia sintetizar toda esta reflexão no seguinte enunciado: a liturgia será cristã na medida em que ela for acção, já que esta é sempre linguagem, embora assumindo formas muito diversas. A categoria da acção, se parece dissipar a formalização ritual, é, contudo, entendida, muitas vezes, como oposta a uma atitude de contemplação, que a vida religiosa deveria privilegiadamente promover. O que urge é esclarecer o termo acção, quase sempre associado à ideia de movimento, de causalidade, mesmo de criação, e de operação técnica, confundindo-se com o fazer. Ora, uma ideia genuinamente cristã, que já foi mencionada e que é fundamental na liturgia, também de estilo cristão, a comunhão, poderá revelar, de modo ímpar, a natureza da acção, aplicável a toda a acção, sobretudo à sua expressão litúrgica. Aliás, acção pode ser associada a um outro termo, por assim dizer, de contornos laicos, a participação, na qual se podem preservar as coordenadas fundamentais da acção. Desta forma ainda, torna-se possível esbater o contraste, frequentemente explicitado, entre contemplação e acção. A comunhão não é menos acção sem deixar de ser contemplação.

Vale a pena recordar, a este propósito, o que já foi enunciado sobre algumas das actuais análises da linguagem, que vêem esta como uma acção. Assim, por exemplo, voltando à referência ao primeiro casal, nele, porque não havia ainda textos estratificados, a expressão linguística e a acção confundiam-se, o que aliás sempre acontece. No entanto, o ser humano posterior já não é igual ao primeiro casal, porque nele se sedimentou o tecido cultural, elaborado no decurso das gerações, interagindo texto da acção e texto da linguagem, sendo então possível afirmar que a acção de hoje é radicalmente diferente da de ontem, particularmente da originária, sem que uma e outra deixem de ser linguagem.



A liturgia cristã não tem que dissipar o rito, desde que capte a intencionalidade profunda dele, o que só é possível se se passar pela mediação das categorias da linguagem e da acção, na presença das quais, se articuladas, as próprias tendências para a formalização, para o ritualismo, serão contornadas. A reflexão litúrgica actual não poderá prescindir da especulação que à volta da linguagem e da acção se vêm desenvolvendo.

JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES